

Wojciech Starzyński (Warszawa)

**Kartezjańskie motywy filozofii oczywistości.
Analiza hasła „Evidence” *Wielkiej Encyklopedii
Francuskiej* autorstwa François Quesnaya**

Dokonanie porównania wielkiej tradycji filozoficznej kartezjanizmu z myślą znacznie mniej wpływową i dopracowaną, zwłaszcza gdy chodzi o teren filozofii teoretycznej, może wydawać się błędem metodologicznym. Dodatkowo może wydawać się wstępnie, że fizjokratyzm reprezentowany w osobie François Quesnaya (1694–1774) prezentuje swoje filozoficzne stanowisko zbliżone do sensualizmu, będącego za Lockiem dość radykalną krytyką myśli ojca nowożytności. Moim celem nie jest jednak zestawienie dwóch stanowisk filozoficznych jako w założeniu sobie równorzędnych czy zbieżnych, ale raczej chodzi mi o poszukiwanie w historii filozofii ciągłości pewnej tendencji rozwojowej, związanej z zasadniczą funkcją, jaką poczynił od Descartesa pełni w niej pojęcie oczywistości. Z kolei będę starał się odczytać myśl ojca fizjokratyzmu, a zarazem jego najpoważniejszego filozoficznego przedstawiciela, jako pewną zmodyfikowaną wersję kartezjanizmu. Przyjęcie takiej hipotezy wydaje się być uprawnione choćby z tego względu, że główny, a zarazem najbardziej dojrzały tekst filozoficzny fizjokraty, wydany w 1756 roku jako artykuł VI tomu *Encyklopedii*, poświęcony jest zagadnieniu o rodowodzie ściśle kartezjańskim, a mianowicie oczywistości. Od razu na wstępie, zostaje ona przez autora tekstu uznana za termin metafizyczny¹. Trudno nie do-

¹ Pojawia się pytanie o sens, w jakim Quesnay używał terminu „metafizyka” – czy w ten sposób dystansuje się on do antymetafizycznej tendencji filozofii XVIII wieku, czy po prostu jest świa-

strzec związku z myślą ojca nowożytności, skoro oczywistość zostaje na wstępie zdefiniowana jako „pewność tak jasna i tak widoczna przez siebie samą, że rozum nie może jej zaprzeczyć”². Można zatem wnosić, że Quesnaya definicja oczywistości nawiązuje do kartezjańskiej definicji prawdy poprzez wskazanie na pewne stanowiące istotę racjonalności subiektywne doświadczenie. Jednocześnie jednak, tak formalna definicja jedynie sygnalizuje „miejsce” pojawienia się prawdy, stawiając sobie za zadanie jej uprawomocniające wyjaśnienie. Takie rozwinięcie zaś zdaje się stanowić nie tyle wyłożenie dotyczące jednego z wielu filozoficznych zagadnień, lecz sam właściwy wykład filozofii pierwszej Quesnaya. Zanim jednak przejdę do analizy wspomnianego tekstu, warto sprecyzować, że koncepcję oczywistości fizjokratów będę na potrzeby tego artykułu zawężać i utożsamiać z myślą Quesnaya; pozostaje kwestią otwartą, czy jego kontynuatorzy skupieni raczej na rozwijaniu problematyki ekonomicznej dopracowali się innej. Uznajmy zatem hipotetycznie, że autor *Tableau économique* przez sam wybór tematu artykułu dla *Encyklopedii* wpisuje się w kartezjańską tradycję filozofii oczywistości. W mojej lekturze wspomnianego tekstu, dla uwyrażenia owego Kartezjańskiego momentu, pozwolę sobie na pominięcie wpływów, jakim bez wątpienia podlegał fizjokrata³: Malebranche’a⁴, Leibniza, Locke’a, Spinozy czy współczesnych sobie myślicieli Oświecenia, takich jak Diderot, d’Alembert, Helvetius, Buffon czy inni uczestnicy licznych spotkań odbywających się w wersalskim domu Madame de Pompadour, gdzie w latach pięćdziesiątych Quesnay pełnił funkcję nadwornego lekarza⁵. Chodzić nam będzie przede wszystkim o ukazanie filozoficznej drogi, wyznaczonej przez przeżywane podmiotowo doświadczenie oczywistości w porównaniu do jego kartezjańskiego pierwowzoru.

* * *

Jak powszechnie wiadomo, Descartes osiąga swą pierwszą oczywistą prawdę filozofii pierwszej – a mianowicie *cogito* – poprzez przeprowadzenie procedury metodycznego wątpienia, w której on sam na podstawie faktu, że zmysły go zwodzą, upewnia się o swym istnieniu. Ważne jest podkreślenie, że owa pierwotna

dom powiązania myślenia kartezjańskiego ze swoim, które dokonywało się właśnie w tej perspektywie. Do pytania powrócimy w konkluzji pracy.

² „Le terme évidence signifie une certitude si claire et si manifeste par elle-même, que l’esprit ne peut s’y refuser”, *François Quesnay et la physiocratie*, t. II, „Evidence”, Paris 1958, s. 397, dalej w skrócie EV, przekład własny.

³ Jak łatwo zauważyć, owe wpływy dotyczą największych XVII-wiecznych kontynuatorów myśli Descartesa, co w żadnym razie nie przeczyłoby zasadności naszych założeń.

⁴ O wpływie i relacji Quesnay’a do Malebranche’a por. A. Kubota, *Quesnay, disciple de Malebranche* w: *François Quesnay et la physiocratie*, *op. cit.*, t. I, s. 169–196.

⁵ Por. G. Schiele, *Le docteur Quesnay. Chirurgien, médecin de Madame de Pompadour, et de Louis XV, physiocrate*, Paris 1907, s. 128.

oczywistość zostaje od razu przypisana i rozciągnięta na liczne *modi* podmiotu myślącego, jak *ego intelligens, volens, nolens, dubitans, affirmans*, jak również *ego sentiens*. Warto sprawdzić, czy Quesnay w tej mierze, w jakiej nie ma potrzeby uciekać się do sztucznej jego zdaniem procedury hiperbolicznej, odwołuje się jednak do pewnej podmiotowości, która w swej istocie okazuje się być pewnym „ja” charakteryzującym się uprzywilejowaną modalnością czucia. Oczywistość uzyskana na gruncie podmiotowości nie zostaje tu osiągnięta drogą regresywną aż po „czyste” wyodrębnienie samej siebie, ale poprzez odwołanie się do niewątpliwego, ponieważ bezpośredniego i samorzutnego doświadczenia odczuwania wrażeń zmysłowych. Nie ma tu nawet mowy o żadnym zwartym podmiocie, a jedynie o owym niewątpliwym doświadczeniu, które stanowi podstawę, punkt wyjścia jakiegokolwiek myślenia. Można zatem stwierdzić, że filozoficzna droga fizjokraty odnajduje swój początek w subiektywnej modalności odczuwania, co pomimo wyraźnej metodologicznej rozbieżności wcale zdaje się nie stać w całkowitej sprzeczności z doktryną Descartes’a, rozwijającego również ów wątek.

Zanim jednak oczywistość zostanie określona i umiejscowiona w „podmiocie”, Quesnay czyni kilka uwag wprowadzających. Pierwsza z nich ma na celu odróżnienie oczywistości od pewności, oczywistość jest bowiem subiektywną pewnością uzyskaną na płaszczyźnie racjonalnej, natomiast pewność posiada szersze znaczenie, dopuszczając również swoje oparcie się na wierze. W ten sposób filozofia oczywistości w klasyczny sposób odsuwa problem prawdy objawionej jako od siebie niezależny. By jednak nie popaść w problem podwójnej prawdy, Quesnay mówi o szerszej jedności, która choć wykracza poza możliwości pojmowania rozumowego, to jednak obejmuje zarówno rozum (skończony), jak i prawdę objawioną: „wiera jest zawsze powiązana z *oczywistością*; bez *oczywistości* bowiem nie moglibyśmy uznać żadnego motywu wiarygodności, a w konsekwencji nie moglibyśmy być pouczeni o prawdach nadnaturalnych”⁶. Widać zatem, że jedną z pierwszych decyzji na drodze filozoficznej fizjokraty jest rozpoznanie racjonalnej specyfiki oczywistości, a zarazem zharmonizowanie z drugą jej postacią, subiektywnie czy psychologicznie zbliżoną i porównywalną, tj. pewnością wiary⁷. Oczywistość na tyle okazuje się być kluczowa, że warunkuje prawdę obja-

⁶ „La foi est toujours réunie à l'*évidence*; car sans l'*évidence*, nous ne pourrions reconnaître aucun motif de crédibilité, et par conséquent nous ne pourrions être instruit des vérités surnaturelles”, EV, s. 398.

⁷ Taka odróżniająca zbieżność jest prezentowana u Descartes’a w *Regule III*: „Otóż to są dwie drogi [intuicja i dedukcja], które prowadzą do nauki w sposób najpewniejszy; żadnych też więcej ze strony umysłu nie można dopuszczać, ale wszystkie inne należy odrzucić jako podejrzane i podlegające błędowi. Nie przeszkadza to nam jednak wierzyć, iż to, co nam przez Boga zostało objawione, jest pewniejsze od wszelkiego poznania, ponieważ wiara w nie, jak w ogóle w rzeczach ciemnych, jest aktem nie umysłu, ale woli; jeśli zaś posiada ona jakieś podstawy w umyśle, to te mogą i powinny dać się odnaleźć przede wszystkim na jednej z wymienionych wyżej dróg” (AT X, 370, 16–25, wyd. pol., s. 22). Uznając dwa różne źródła pewności, Quesnay zdaje się bardziej inte-

wioną⁸. W jaki sposób? Otóż prawda nadnaturalna w swej pragmatyce dociera do podmiotu za pomocą i pośrednictwem prawd naturalnych, a zatem ich oczywistości. Dwa argumenty zostają w tym momencie przytoczone: po pierwsze, wiara, a zatem prawda nadnaturalna, jest nauczana zawsze wedle możliwości i w granicach podmiotu czującego (zmysłowego): „wiary naucza się drogą zmysłów; jej dogmaty można wyłożyć jedynie za pośrednictwem poznań naturalnych. Nie można byłoby posiadać żadnej idei spośród najbardziej niewypowiedzianych tajemnic wiary bez idei przedmiotów zmysłowych”⁹. Zauważamy zatem, że oprócz powtórzenia klasycznej tezy o odrębnym przedmiocie filozofii i religii Quesnay wprowadza podmiot skończony jako pewną strukturę otwartą na prawdę w postaci oczywistości, umieszczając go jednocześnie w perspektywie nieskończoności, przekraczającej zakresowo obszar prawdy naturalnej dostępnej ludzkiemu rozumowi. Skończoność podmiotu wyrażałaby się zatem pierwotnym zawężeniem źródła poznania do samych zmysłów, co sytuowałoby Quesnaya na pozycjach empirystycznych, z drugiej strony jednak owo poznanie naturalne byłoby w stanie włączyć w swój zakres, zintegrować poznanie wyższe innego rodzaju – prawdę objawioną. Nie jesteśmy tu w gruncie rzeczy daleko od koncepcji Descartes’a głoszącej, że ideę Boga w postaci prawd objawionych „otrzymałem też przez zmysły, mianowicie przez słuch”¹⁰. Trzeba jednak pamiętać o wielości przyczyn, jakie przyjmował w tym przypadku XVII-wieczny myśliciel odróżniając coś, co jest „przyczyną najbliższą i pierwszą (*proxima et primaria*), bez której nie może zaistnieć, albo jedynie przyczyną odległą i akcydentalną (*remota et accidentaria*), która tylko daje okazję przyczynie pierwszej do spowodowania swego skutku teraz raczej, niż w innym czasie”¹¹. W tym kontekście fizjokrata podkreśla konieczny rodowód prawd objawionych, będący dla Kartezjusza przyczyną odległą, nie zajmując się tymczasowo kwestią ich przyczyny pierwszej. Proces zdobycia prawdy nadnaturalnej zawsze wieść będzie zatem przez zmysłowe poznanie naturalne.

W kwestii odróżnienia poznania naturalnego od objawienia pozostaje jeszcze moment drugi: spełniająca się w podmiocie naturalna oczywistość stanowi para-

lektualizować pewność wiary, sugerując, że wpisuje się ona harmonijnie w racjonalne treści oczywiste, z nich się zresztą wywodząc. Descartes specyfikę prawd wiary wiąże na poziomie skończoności przede wszystkim z działaniem woli, a w wypadku konfliktu dwóch prawd wynikającego z ograniczeń skończonej natury opowiada się za pewnością wyższego rzędu, czyli płynącą z wiary.

⁸ Nasuwa się pytanie czy nie można zinterpretować powyższego zdania jako powtórzenia enigmatycznego stwierdzenia młodego Descartesa: „sum ergo Deus est”, *Regula XII*, AT X, 421.

⁹ „La foi nous est enseignée par la voie des sens; ses dogmes ne peuvent être exposés que par l’entremise des connaissances naturelles. On ne pourrait avoir aucune idée des mystères de la foi les plus ineffables, sans les idées même des objets sensibles”, EV, s. 398.

¹⁰ AT V, 146; *Rozmowa z Burmanem*, w: *Medytacje o pierwszej filozofii*, tłum. I. Dąmbska, s. 451.

¹¹ AT VIII, 360; *Uwagi o pewnym piśmie*, w: *Listy do Regiusa*, tłum. J. Kopania, s. 87

dygmat dla różnorodnej pewności dostarczając model prawdziwości dla wszelkiego poznania niezależnie od jego racjonalnego ugruntowania. Co więcej, z racji wpisanych wń ograniczeń, a jednocześnie na podstawie pewności osiągananej inną drogą, otwiera możliwość uznania *per analogiam*, że pewność wiary stanowi również prawdę pomimo faktu niedysponowania racjonalnymi argumentami na jej rzecz. Prawda jako oczywistość stanowi zatem paradygmat dla wszelkiej prawdy włącznie z prawdą objawioną, „bowiem bez światła rozumu prawdy objawione byłyby dla ludzi niedostępne”¹². Rezultatem ścisłego odróżnienia oczywistości jako pojęcia węższego, ale w sposób określony spełnianego oraz zabarwionego prawdziwościowo i ontologicznie, oraz pewności jako pojęcia szerszego odwołującego się raczej do psychologicznego odczucia, będzie zatem oddalenie zagrożenia utożsamienia się prawd naturalnych z objawieniem czy utożsamienia boskiej nieskończoności z ludzkim rozumem. Quesnay, idąc w tym względzie w ślad za Descartes’em, rozpoczyna swe filozoficzne rozważanie od ograniczającego, a zarazem pozytywnego doświadczenia podmiotu, który jest jednak dla niego zawsze podmiotem wrażeń (*sensations*).

Takie rozwiązanie, polegające na początkowym przyjęciu formalnej, Kartezjańskiej definicji prawdy jako oczywistości, wymaga następnie w związku z radykalnie sensualistycznym określeniem podmiotu, sformułowania nowej, dopełniającej definicji: „Tym samym rozumem przez *oczywistość, pewność co do której jest równie niemożliwe dla nas jej zaprzeczenie, co zignorowanie naszych aktualnych wrażeń*. Ta definicja wystarcza do ukazania, że powszechny sceptycyzm wypływa ze złej wiary”¹³. W powyższym sformułowaniu ukazują się dwa nowe momenty: po pierwsze, pierwotna oczywistość manifestuje się w podmiocie odbierającym wrażenia i właśnie owe wrażenia stanowią modelowy jej wyraz; po drugie, takie uchwycenie pierwotnego źródła oczywistości zwalnia filozofa ze wszelkiego przedsięwzięcia sceptycznego, obalając słuszność metodycznego wątpienia. Quesnay zestawia zatem ze sobą oczywistość jako podmiotowe przekonanie o prawdzie rzeczy, dodając do niej jej genetyczny prototyp odczuwającego podmiotu, stanowiący punkt wyjścia dla metafizyki. Sensualizm nie jest tu wyrażeniem jednego z możliwych stanowisk teorii poznania, lecz próbą skorygowania metafizycznej drogi Kartezjańskiej. Samorzutne doświadczenie własnych odczuć, przeżyć, wrażeń jest wprost i bezpośrednio wystarczającą podstawą filozofii pierwszej, w której – jak wykazuje Quesnay – zupełnie bezzasadna jest konstrukcja drogi wątpienia doprowadzająca do niepotrzebnego oddzielenia tego, co pierwotnie połączone – świata i podmiotu. Taka modyfikacja kartezjanizmu znajduje

¹² „Car sans les lumières de la raison, les vérités révélées seraient inaccessibles aux hommes”, EV, s. 398.

¹³ „Ainsi j’entends par *évidence, une certitude à laquelle il nous est aussi impossible d’ignorer nos sensations actuelles*. Cette définition suffit pour apercevoir que le pyrrhonisme général est de mauvaise foi”, EV, 398.

swoją zapowiedź już w samym dziele autora *Medytacji*, gdzie zauważa on, analizując pierwotną sytuację poznania zmysłowego, że „idee [zmysłowe] pojawiają się zupełnie bez mojej zgody, tak że ani nie mogłem, choćbym chciał, spostrzegać zmysłowo żadnego przedmiotu, jeśli nie był obecny organom zmysłowym, ani nie mogłem nie spostrzegać, gdy był obecny”. Następnie stwierdzając, że owe „idee były żywsze i dobitniejsze i w swoim rodzaju znacznie bardziej wyraźne od którejkolwiek z tych idei, które sam sobie tworzyłem”¹⁴ pozwala dopatrzeć się pewnego typu źródłowej i spontanicznej oczywistości, na jakiej Quesnay stara się zbudować swą metafizykę. Trzeba jednak przy tym zauważyć, że ów podmiot wrażeń, jaki zarysowuje encyklopedysta, czerpie swą źródłową oczywistość z samego doświadczenia, doznawania, przeżywania zachodzących w nim wrażeń, pozostawiając – zgodnie z Descartes’em – w nawiasie kwestię wartości poznania zmysłowego, a zwłaszcza pomijając naiwny realizm głoszący odpowiedniość rzeczy, jaką jest sama w sobie, z tym, jak jest postrzegana. Stąd druga definicja wiodącego terminu kładzie nacisk na fakt niemożliwości zaprzeczenia oczywistości, której pierwszą postacią jest sytuacja samorzutnych i niemożliwych do zignorowania aktualnie postrzeganych wrażeń. Co równie ważne, to same wrażenia we właściwym dla siebie oddziaływaniu konstytuują ich odbiorcę i ich nośnik, który staje się tym samym odbiorcą oczywistości. Subiektywność, jeśli w ogóle można o niej mówić, wynika zatem z odczuwania i sprowadza się do niego. W ten sposób stanowisko filozoficzne Quesnaya można nazwać sensualizmem radykalnym: to bowiem odczuwanie warunkuje prawdę wszystkich innych filozoficznych terminów.

* * *

Tymczasem autor hasła *Evidence* pogłębiając temat wrażeń jako pierwotnych modeli oczywistości uznaje ich dwojaką postać: jako wrażeń afektywnych i przedstawieniowych. W swej pierwotności *sensations* stanowią poruszenia (*affections*), a dopiero niektóre z nich wtórnie mogą wykształcić swój charakter przedstawieniowy, mający postać odrębnych przedmiotów. Klasyczne rozróżnienie obecne już u Descartes’a, choć najczęściej przypisywane Locke’owi, pomiędzy jakościami pierwotnymi a wtórnymi, zostaje tu odwrócone nabierając wagi o charakterze metafizycznym. „[Wrażenia], które przedstawiają przedmioty, tworzą w nas postrzeżenie wielkości owych przedmiotów, ich formy, ich kształtu, ich ruchu i ich spoczynku, są zawsze połączone z pewnymi wrażeniami afektywnymi, a zwłaszcza ze światłem, barwami, oporem, i często z wrażeniami pociągania lub odrazy, które czynią je przyjemnymi lub nieprzyjemnymi”¹⁵. Quesnay uznaje za-

¹⁴ AT VII, 75, wyd. pol., s. 91.

¹⁵ „Celles qui sont représentatives des objets nous font apercevoir la grandeur de ces objets, leur forme, leur figure, leur mouvement, leur repos, elles sont toujours réunies à quelques sensations af-

tem tezę o afektywnym rodowodzie wszelkiej reprezentacji. Znaczyłoby to, że u podstaw przedstawienia leży zawsze pewien zespół afektów, podczas gdy samo subiektywne wrażenie nie musi być z konieczności żadnym wyraźnym przedstawieniem. Fizjokrata stwierdza zatem, że gdy „ściśle zbadamy naturę wrażeń przedstawieniowych, zauważymy, że one same są jedynie połączonymi wrażeniami afektywnymi, które porządkują się w ten sposób, że przybierają postać wrażeń ciągłości i rozciągłości”¹⁶. Quesnay przytacza tu przykłady idei przedstawieniowej okna, które powstaje na skutek zespołu afektywnych wrażeń świetlnobarwnych czy idei przedstawieniowej jakiegoś ciała twardego, powstałej na skutek afektywnych wrażeń oporu na jaki natrafiła ręka. Idea przedstawieniowa wyłania się zatem z połączenia immanentnych wrażeń, które powiązane ze sobą tworzą razem pewną (roz-)ciągłość.

Powyższe rozróżnienie idei w gruncie rzeczy zawiera już w sobie istotną różnicę, jaka zachodziłaby pomiędzy odczuciem siebie samego a rozciągłością czegoś zewnętrznego. Idea rozciągłości nie jest jednak realna, ale pojawia się jedynie na sposób czuciowy (*sensitif*). Tym samym napotykamy Kartezjańską różnicę pomiędzy rzeczą rozważaną w sobie samej i w stosunku do naszego poznania.

Ustanawiając filozoficzny punkt wyjścia pewności oczywistości tkwiącej w samym odczuwaniu wrażenia, Quesnay wyprowadza z niego przedstawienie rzeczy zewnętrznej, pojawia się jednak również pytanie o status tzw. pierwszych zasad czy inaczej – o uprzedniość zasad logicznych, o istnienie aksjomatów. Czy przyjęte jako samozrozumiałe podstawy wiedzy nie powinny zostać uznane za właściwe modele oczywistości? Fizjokrata odcina się od tej możliwości kwalifikując pytanie jako „scholastyczne”: „nie będziemy zatrzymywać się przy aksjomatach do których odwołują się w szkołach dla wykazania pewności *oczywistości*”¹⁷. Autor przytacza przykłady też oczywistych samych z siebie nawiązując tym samym do Kartezjańskiej *natura communis*: że część jest większa od całości, że $2 + 2 = 4$, przytacza również zasadę tożsamości. Nie kwestionując ich słuszności czy towarzyszącej im pewności, filozof uważa, że nie mają one charakteru źródłowej oczywistości, a są jedynie konsekwencjami poznania pierwotnego; ich pewność wypływałaby zatem z koniecznego związku z prawdami oczywistymi.

Po tak dokonanych uwagach wstępnych, filozof przechodzi do właściwego wykładu filozofii oczywistości wyrażonego w kolejno numerowanych, a zatem wykładanych metodycznie począwszy od najoczywistszej, tezach (artykułach).

fectives, surtout à la lumière, aux couleurs, à la resistance, et souvent à des sentiments d’attrait et d’aversion, qui nous rendent agréables ou désagréables”, EV, 398.

¹⁶ „Si on examine rigoureusement la nature des sensations représentatives, on apercevra qu’elles ne sont elles-mêmes que des sensations affectives réunies et ordonnées de manière qu’elle forment des sensations de continuité ou d’étendue”, *ibidem*.

¹⁷ „Nous ne nous arrêterons pas aux axiomes auxquels on a recours dans les écoles, pour prouver la certitude de l’évidence”, EV, s. 399.

W art. 1 zostaje od razu wprowadzony porządek ontologiczny wrażeń z konieczności wskazujących na byt, którego istotną własnością jest czucie (*sentir*). Nie ma możliwości mówienia o podmiocie do momentu, w którym doznaje on aktualnie wrażeń, te zaś przez samo ich odczuwanie wykazują podmiotowość podmiotu. Podmiot jest zatem całkowicie sprowadzony do odczuwania, w którym zgodnie z zasadą sensualizmu znajdują się wszystkie inne zdolności, funkcje czy władze. Można zatem powiedzieć, że przez swoistą teorię intencjonalności¹⁸ Quesnay formułuje metafizyczne prawo: „tyle bycia, ile czucia”.

W art. 2 i 3 podkreślony zostaje w sposób „radykalny i istotny” pierwotnie pasywny charakter owego podmiotu. Podmiot wrażeń *jest* nie dlatego, że wykazuje się aktywnością myślenia, którego jest świadom, lecz swoje istnienie i myślenie zawdzięcza wrażeniom, które wypełniając go powołują do istnienia. „Własność odczuwania jest własnością pasywną, dzięki której nasz byt czuciowy sam siebie odczuwa, i dzięki której upewniony jest o swym istnieniu wtedy, gdy jest poruszony wrażeniami”¹⁹. Pierwotna pasywność staje się pewnym uprzywilejowanym doświadczeniem ontologicznym doznania siebie, a zatem mówiąc językiem dzisiejszej fenomenologii, samoporuszenia (M. Henry) czy otrzymywania siebie z tego, co otrzymuje (J.L. Marion). Podmiot, aby zaistnieć, musi odczuwać, zaś czując, w samym tym odczuwaniu czuje i doznaje siebie samego, nie jest on bowiem niczym innym niż odczuwanie. Analogicznie do Descartes’a, który twierdził, że myślenia nie da się oddzielić od *Ja*, tak dla Quesnaya podmiot-byt czuciowy „nie może tak odczuwać sam siebie, by nie on był tym, który może siebie odczuwać: w ten sposób jego własność odczuwania siebie radykalnie i istotnie nie daje się od niego oddzielić, jak on nie może się oddzielić od niej”²⁰.

Tak radykalne stanowisko wymaga odparcia potencjalnych zarzutów. Po pierwsze, rodzi się wątpliwość, czy sprowadzając podmiot do własności można ocalić jego tożsamość (art. 3). Quesnay nie stoi jednak na stanowisku każdorazowego upodabniania czy modyfikacji podmiotu w zależności od doznawanych wrażeń. Podmiot jest wprost doznawaniem wrażeń, ich odczuwaniem, inaczej mówiąc strukturą otwartą na nie, zdolną do ich przyjęcia, co wcale nie oznacza, że z owymi wrażeniami się utożsamia; te bowiem stanowią pewne „formy albo poruszenia akcydentalne”, mogące do bytu czuciowego wnieść jedynie „jakości ak-

¹⁸ Zauważmy, że owa teoria w przypadku wskazania na podmiot nie ma charakteru reprezentacyjnego: wrażenie wskazuje na podmiot, który zostaje zawężony do aktualnie spełnianej własności, a jako taki nie daje się ująć, pozostaje nieprzejrzysty. W ten sposób kartezjańska *res cogitans* zostaje uchylona, podmiot staje się własnością obejmującą wszystkie inne własności, tj. *proprietas sentiendi*.

¹⁹ „La propriété de sentir est une propriété passive, par laquelle notre être sensitif se sent lui-même, et par laquelle il est assuré de son existence, lorsqu’il est affecté de sensations”, EV, s. 400.

²⁰ „Il ne peut pas se sentir soi-même, qu’il ne soit lui-même celui qui peut se sentir : ainsi sa propriété de sentir est radicalement et essentiellement inséparable de lui, n’étant pas lui-même séparable de soi-même”, *ibidem*.

cydentalne, których nie można pomylić z nim samym, czyli z własnością odczuwania”²¹. Po drugie, jeżeli podmiot przestaje być „rzeczą myślącą”, to powstaje pytanie, czy z tego nie wynikać będzie stwierdzenie jego materialności, a zatem fizyczna cielesność. Quesnay oddała taką materialistyczną tezę uznając, że własność doznawania „nie może wynikać z organizacji ciała [...]: organizacja nie jest stanem pierwotnym materii; polega ona bowiem na formach, jakie materia może przybrać. Organizacja ciała nie jest zatem konstytutywną zasadą pasywnej zdolności otrzymywania wrażeń”²². Quesnay przyznaje, że otrzymywanie wrażeń odbywa się za pośrednictwem organizacji cielesnej, czyli „mechanizmu zmysłów i pamięci, które są przyczynami warunkowymi wrażeń u zwierząt; nie należy jednak mylić przyczyn czy akcydentalnych form z własnościami pasywnymi radykalnymi bytów”²³. Widać zatem wyraźnie, że własność odczuwania, choć bezpośrednio poznaje i doznaje wrażeń jako takich, do ich wielości się nie sprowadza. Ową wielość charakteryzuje bowiem nieustanna zmiana, następowanie po sobie, zmiana intensywności czy wreszcie zanik. Byt czuciowy, choć do zdania sobie sprawy ze swego istnienia potrzebuje wrażeń, to jednak oddziela się od nich, dzięki swej określoności. Z kolei wrażenie, aby zaistniało w sensie jego fenomenalizacji, musi zostać doznane przez byt czuciowy. Stąd jak głosi art. 6, „wrażenia istnieją w bycie czuciowym tylko na tyle, na ile poruszają go aktualnie i odczuwalnie”²⁴.

Wspomnieliśmy powyżej, że Quesnay już w pierwszych swych filozoficznych krokach (począwszy od art. 1), podkreślając bezpośrednio doświadczenie wrażeń, otwiera wymiar ontologiczny doświadczenia. Filozof-ekonomista wprowadza ów wymiar poprzez modus, który nazywa „przez wskazanie” (*par indication*). Odbieranie wrażeń w sobie samym i przez nie samo porusza, jednocześnie jednak wrażenie „wskazuje” na byt, przy czym, jak okazuje się (art. 7), jest to wskazanie dwukierunkowe. Po pierwsze, jak w przypadku czystego wrażenia afektywnego, przykładowo odczucia cierpienia, zostaje w nim wskazany byt subiektywności, odpowiednik i spadkobierca *cogito* zwany nieprzypadkowo w formie bezosobowej i nieokreślonej, bytem czuciowym (*l'être sensitif*). Dla fizjokraty byt czucio-

²¹ „Des formes ou des affections accidentelles ne peuvent „ajouter à l'être sensitif que des qualités accidentelles, qu'on ne peut pas confondre avec lui-même, c'est-à-dire avec la propriété de sentir”, *ibidem*.

²² „Cette propriété ne peut donc résulter de l'organisation du corps, comme l'ont prétendu quelques philosophes : l'organisation n'est pas un état primitif de la matière ; car elle ne consiste que dans des formes que la matière peut recevoir. L'organisation du corps n'est donc pas le principe constitutif de la capacité passive de recevoir des sensations”, *ibidem*.

²³ „Par l'entremise du mécanisme des sens et de la mémoire, qui sont les causes conditionnelles des sensations des animaux ; mais il ne faut pas confondre les causes, ni les formes accidentelles, avec les propriétés passives radicales des êtres”, *ibidem*.

²⁴ „Les sensations n'existent dans l'être sensitif qu'autant qu'elles l'affectent actuellement et sensiblement”, *ibidem*.

wy jest tylko i wyłącznie pasywną własnością odczuwania, zdolnością odbierania wrażeń. Po drugie, w przypadku przedstawień, a posługując się terminologią Quesnaya, w przypadku wrażeń przedstawieniowych, chodzi o wskazanie na ciało, rozumiane jako możliwa przyczyna danego wrażenia. Niemniej jednak zgodnie z rozróżnieniem Kartezjańskim pomiędzy rzeczą *in se* a rzeczą *inquantum cognita*, modus *per indicationem* dostarcza poznania niedoskonałego i częściowego. W istocie każde przedstawienie jest jedynie zespołem afektywnych wrażeń, które wtórnie tworzą efekt przedstawienia rzeczy zewnętrznej, w konsekwencji jednak reprezentowana rzecz w sobie samej pozostaje poznawczo niedostępna. Przedstawienie pozostaje pozorem (*appareance*) o czym dobitnie świadczy fakt braku różnicy pomiędzy ideą rozciągłości jakiejś rzeczy a ideą rozciągłości tej samej rzeczy odbitej w lustrze czy pojawiającej się we śnie²⁵. Podobna niedostępność dotyczy także subiektywności, bowiem jej byt zostaje tylko wskazany we wrażeniu bez możliwości dostarczenia poznania adekwatnego. Poprzez takie rozwiązanie Quesnay, podobnie do Kartezjusza, ogranicza właściwą domenę oczywistości do granic podmiotowości, wszelkie wyjście poza nią i jej rozszerzenie osłabia jej siłę. Wraz z poznaniem „przez wskazanie” poznanie bezpośrednie rzeczy w niej samej staje się niemożliwe, rzecz jako taka pozostaje w nieredukowalnym oddaleniu niepoznawalności. Tym jednak, co można śledzić i poznać w sposób oczywisty, są stosunki istotne (*rappports essentielles*) albo stosunki konieczne (*rappports nécessaires*). W pierwszym typie stosunku chodzi o relację zachodzącą immanentnie pomiędzy wrażeniami a bytem czuciowym, zaś w drugiej, interpretowanej przyczynowo postaci, byłaby to relacja pomiędzy wrażeniami a przedmiotami tych wrażeń, rzeczami. Jak zauważyliśmy powyżej, modus „przez wskazanie” kieruje się na byt czuciowy oraz przedmioty wrażeń, czyli rzeczy. Dzięki owemu wskazywaniu dochodzi w ogóle do poznania, które od razu ma charakter ontologiczny. Takie poznanie, choć jego ewidentny charakter osłabia się, zostaje określone przez specyficzną postać oczywistości indykatywnej (*évidence indicative*), którą można porównać do jasnego i wyraźnego statusu natur prostych u Descartes’a. Podobnie jak w tamtym przypadku, można doprowadzić ideę ciała materialnego do osiągnięcia przez nią statusu oczywistości, jednak nie oznacza to nigdy poznania bytu jako takiego. Rzeczy poznaje się poprzez własności, a „substancja nas nie dotyka”²⁶. Jediną sytuacją, w której byt jako taki zostaje doświadczony i poznany, to moment utożsamienia władzy czuciowej z tym, co odczuwane, czyli wrażeniem, jest to jednak poznanie w najwyższym stopniu niejasne.

Stąd w art. 9–13 Quesnay ponownie podkreśla pasywny charakter władzy czuciowej, co do której błędem będzie, jak w przypadku Kartezjańskiego podmiotu, przypisanie aktywności. Byt czuciowy nie jest aktywny, a zatem nie może przy-

²⁵ Por. EV, s. 399. Quesnay podaje przykład pokoju widzianego na dwa sposoby.

²⁶ *Zasady filozofii*, I, 51.

brać miana *causa sui*²⁷ w tym przypadku, nie jest on w stanie wytworzyć w sobie żadnego wrażenia czy odczucia. Te bowiem są mu dane na sposób pierwotnej oczywistości, czyli skłaniając podmiot do przyjęcia ich absolutności. W ten sposób „gdy [byt czuciowy] odczuwa zimno, nie może sam z siebie uprzyczynować wrażenia ciepła”²⁸. Podobna sytuacja ma miejsce w *Medytacji szóstej* Descartes’a, gdzie natura skłania ciało do pewnych „wyborów” wedle odczuć przyjemnych i nieprzyjemnych. Byt czuciowy jest całkowicie poddany naturze, ponieważ „posiada wrażenia nieprzyjemne, od których nie może się uwolnić; że chciałby mieć wrażenia przyjemne, których nie może sobie zapewnić”²⁹. Stąd z radykalnej i nieredukowalnej pasywności władzy czucia Quesnay wyprowadza wniosek rządzący całą metafizyką Kartezjańską, a mianowicie poddania podmiotowości pewnej, tymczasowo nieznannej, wyższej sile, „która na niego działa, która jest realnie różna od niego samego”³⁰, „byt czuciowy jest zależny od mocy, która działa na niego i której on jest poddany”³¹. Ukazanie podmiotowości czuciowej jako zależnej od zewnętrznej wobec niej siły otwiera możliwość późniejszego rozwinięcia problematyki teologicznej. Jednak porównując je do stanowiska Descartes’a widać, że tak mocny nacisk na pasywność podmiotu znajduje swoje bezpośrednie odzwierciedlenie w definicji oczywistości jako prawdy, która do siebie bezwarunkowo skłania, a jednocześnie ukazuje swą pierwotną postać jako skłonności naturalnych ciała. W zależności od „naturalnej siły wyższej” nie chodzi o jej zewnętrzną dokładną odpowiedniość lub podobieństwo (tę Kartezjańską lekcję Quesnay przyjął bez zastrzeżeń), lecz o sam fakt jej podlegania, narzucania się pewnej jasności, będącej pierwszą postacią oczywistości³².

W art. 14–15 fizjokrata podejmuje kwestię pamięci, odrzucając wszelkie metafizyczne postacie anamnezy aż po przyjmowanie „idei trwałych, habitualnych, wrodzonych”. Wszelka wiedza ma rodowód empiryczno-zmysłowy i jest uwarunkowana sprawnym działaniem pamięci, która zwielokrotnia zasób idei potrzebnych do wytworzenia odpowiednich ich kombinacji aż po ich najwyższą postać zwaną rozumieniem. Ów proces gromadzenia w pamięci danych doświadczenia decyduje o czasowym charakterze wrażeń, które odtąd kwalifikują się jako prze-

²⁷ Descartes, który jako pierwszy posługiwał się tym określeniem, używał go wyłącznie w stosunku do Boga, można jednak sądzić, że w pewnych kontekstach takie miano mogłoby również zostać przypisane *ego*.

²⁸ EV, s. 401.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ Art. 12, *ibidem*.

³¹ Art. 13, *ibidem*.

³² Descartes uznawał wrażenia zmysłowe jako bardzo jasne, choć kwalifikował je jako niewyraźne (na przykładzie bólu amputowanej części ciała). Quesnay odrzuca takie rozróżnienie, bowiem nie podlega tu kwestii nieadekwatności czy nieodpowiedniości idei przedstawieniowej (a zatem jest bez różnicy, czy boli część ciała, która została amputowana, sama realność bólu jest tutaj decydująca i oczywista).

szłe (bo już doznane), terażniejsze (aktualnie doznawane), przyszłe (możliwe do doznania). Byt czuciowy łączy aktualnie doświadczane wrażenia z tymi już doznany, tworząc odpowiedni system wrażeniowy (afektywno-przedstawieniowy), w którym występują „powiązania, obustronne stosunki, kombinacje idei lub zapisane w pamięci wrażenia”³³ odnoszące do kluczowego dla autora artykułu „porządku naturalnego” (*ordre naturel*). Ów porządek zasygnalizowany już poprzez wprowadzenie pojęcia stosunków koniecznych i istotnych pełni rolę właściwej struktury rzeczywistości, której założenie okaże się również decydujące dla najdalszych zastosowań filozofii oczywistości, w tym dla opracowania doktryny ekonomicznej.

Wszystkie idee pochodzą zatem albo z wrażeń aktualnych, albo z wrażeń przypominanych, zapisanych uprzednio w pamięci. Owo przypomnienie zostaje zresztą każdorazowo wywołane odpowiednim „bodźcem wywołującym”, czyli aktywną przyczyną.

Wprowadzając *l'ordre naturel* jako całościową strukturę wszelkich związków ku której rozjaśnieniu zmierza poznanie, Quesnay musi podjąć kwestię materii. „Doświadczamy, że przedmioty, które nazywamy *ciałem* lub *materią*, są same w porządku naturalnym fizycznymi przyczynami wszelkich różnych idei przedstawieniowych, różnych poruszeń, szczęścia, nieszczęścia, woli, przeżyć, określeń naszego bytu czuciowego, i że owe przedmioty nas pouczają i poruszają wedle praw pewnych i stałych”³⁴. Można stwierdzić, że idąc śladem *Medytacji szóstej* Quesnay pomimo nieadekwacji i epistemologicznej niedostępności bytu jako takiego uznaje we wrażeniu zmysłowym komponent oczywistości skłaniający do spontanicznego przyjęcia istnienia świata materialnego. Co więcej, doświadczenie bytu czuciowego w swej skończoności ograniczone jest właśnie do wrażenia zmysłowego, które jako takie odnosi zawsze do bytu zewnętrznego jako czegoś adekwatnie niepoznawalnego, z drugiej jednak strony pozwala na niekończące się ustalanie praw istotnościowych rządzących całością świata w jego „porządku naturalnym”. Takie przekonanie kontynuujące Kartezjańską ideę „prawd wiecznych” (choć do tego momentu kwestia ich ewentualnego stworzyciela nie zostaje podjęta) ugruntowuje porządek racjonalności: psychologicznie i subiektywnie doświadczana oczywistość byłaby zatem wieloraką manifestacją porządku naturalnego, wyrażającego się prawami racjonalnymi ugruntowanymi w ich stałości (w odróżnieniu od nieskończonej wielości i nieustannej zmienności wrażeń zmysłowych). Zmiana modusu rzeczy materialnej jako takiej i tej samej

³³ Art. 14, EV, s. 402.

³⁴ „Nous éprouvons que les objets que nous appelons *corps* ou *matière* sont eux-mêmes dans l'ordre naturel les causes physiques de toutes les différentes idées représentatives, des différentes affections, du bonheur, du malheur, des volontés, des passions, des déterminations de notre être sensitif, et que ses objets nous instruisent et nous affectent selon les lois certaines et constantes”, art. 16, *ibidem*.

rzeczy ujawniającej się w ramach wrażenia zmysłowego zostaje przez Quesnaya ujęta klasycznie jako związek przyczynowo-skutkowy, uznany zresztą jako związek uprzywilejowany w „porządku naturalnym”, stąd zwany koniecznym. Można zatem stwierdzić, że prawda oparta na oczywistości jest ostatecznie zgodnością poznania i rzeczy, tym niemniej za tę zgodność odpowiada nie tyle podmiot, co sama przyczyna prawdziwości, jaką jest całościowa struktura rzeczywistości.

W jaki sposób zatem pogodzić zakładaną stałość praw przedmiotowych i wynikającą z nich pewność oraz nieustanną zmienność danych zmysłowych? Quesnay wychodzi od stwierdzenia, że pomimo zmienności wrażeń i ich wielości zachodzą pomiędzy nimi pewne względnie stałe różnice. Stałość owych różnic pogłębia się wraz z wytworzeniem zespołów wrażeń przedstawieniowych. Ostatecznie stałość różnicy jest najlepiej uchwytana na płaszczyźnie czystej rozciągłości, co byłoby rozwiązaniem zbieżnym z Kartezjańską koncepcją natury prostej materialnej, której jasność i wyrazistość daje się ująć właśnie w pewnej rozciągłości. Quesnay daje znaczący przykład różnicy, jaka zachodzi pomiędzy postrzeżeniem koła i kwadratu: „wrażenie przedstawieniowe jakiegoś koła różni się istotnie i zawsze w ten sam sposób od wrażenia przedstawieniowego jakiegoś kwadratu”³⁵. Stałość praw przedmiotowych posiadałaby zatem swój wzorzec zapewniający odpowiedni poziom oczywistości na gruncie geometrii, jednocześnie gwarantując racjonalny charakter innych różnic dających się odczytać w obrębie materiału wrazeniowego.

Jeśli mowa o odróżnieniu i odnalezieniu jego racjonalności, to pojawia się po raz kolejny pytanie o operatora owego odróżnienia. Czy dokonuje go wydający sąd podmiot, jak w słynnym przykładzie z *Medytacji III*, gdzie *ego* dzięki władzy *inspectio mentis* jest w stanie rozpoznać jeden wosk występujący w dwóch różnych stanach skupienia? Jak można przewidzieć, nastawiony radykalnie sensualistycznie fizjokrata uznaje, że „odróżnienie albo funkcja dzięki której dusza odróżnia wrażenia i przedmioty przedstawiane przez wrażenia, dokonuje się dzięki samym wrażeniom”³⁶. Czym jest zatem „czynność” wydania sądu? Wydaje się, że rodowód owej problematyki znajduje się już w *Medytacji IV*, gdzie wyjaśniając aktywność woli Descartes twierdzi, że „*ex magna luce in intellectu magna consequuta est propensio in voluntate*”³⁷. Nietrudno zauważyć tutaj pewną uprzedniość i zależność woli względem światła oczywistości, które u Descartes’a jest zasadniczo ograniczone do *lumen naturale* intelektu. Sąd w tym opisie byłby jedynie konstatacją zachodzącego faktu, nic do niego nie wnoszącego. Nie dziwi zatem, że encyklopedysta, rozszerzając jeszcze w stosunku do swego poprzedni-

³⁵ Art. 18, *ibidem*.

³⁶ Art. 19, *ibidem*.

³⁷ AT VII, 59, 1–3.

ka domenę oczywistości, nie widzi potrzeby mnożenia bytów i aktywność woli uznaje jedynie za efekt językowy. Wydanie sądu jest naturalną pochodną postrzeżenia oczywistości, „bowiem sądenie nie jest niczym innym niż zauważeniem i rozpoznaniem stosunków, wielkości, jakości lub sposobów bycia przedmiotów: otóż owe atrybuty stanowią część wrażeń przedstawieniowych przedmiotów”³⁸. Quesnay przytacza elementarne przykłady ugruntowane w zmysłowości, gdzie samorzutnie dochodzi do uchwycenia związku podmiotu z orzecznikiem: „w ten sposób wydanie sądu, że drzwi są zamknięte, że rubin jest biały, że kij jest dłuższy od innego, jest jedynie odczuciem i postrzeżeniem owych wrażeń, takich jakie są. Jest zatem oczywiste, że owe wrażenia same tworzą sądy”³⁹. Podobnie widzi fizjokrata kwestię dedukcji, a zatem ciągu rozumowania, w ramach którego formułuje się wnioski oczywiste. Co warto odnotować, w samej czynności przeprowadzania dedukcji wczesny Descartes dostrzegał również oczywistościowy element uprawomocniający drogę do ostatecznego wniosku w postaci powiązania intuitywnie widzianych poszczególnych jej członów. Różnica pomiędzy dwoma myślicielami wyrażałaby się zatem radykalnie inną interpretacją podobnego procesu, dedukcja jest bowiem dla fizjokraty intuitywnym przechodzeniem przez kolejne uchwycone naocznie związki zachodzące pomiędzy wrażeniami⁴⁰. Quesnay konkluduje zatem, że wszystkie sądy opierają się na postrzeżeniu, na mocy którego wydaje się sąd twierdzący lub przeczący, jest to jednak aktywność pozorna lub inaczej mówiąc, aktywność w całości płynąca z pasywnie odebranej przekonującej mocy oczywistości. W tym miejscu Quesnay ponownie uznaje za fałszywe poglądy Kartezjańskie określone mianem „scholastycznych”, głoszące aktywność woli w sądzie, jak również powtarza Kartezjańską krytykę „logiki kolegiów” opartej na sylogizmie⁴¹. „Dobra logika powinna być ograniczona do sztuki postrzegania we wrażeniach tego, czego chcemy innych nauczyć. [...] Cała sztuka prawdziwej logiki polega zatem jedynie na przypomnieniu wrażeń koniecznych, na wzbudzeniu i nakierowaniu uwagi”⁴². Quesnay zmierza zatem w swym rozumieniu logiki, podobnie jak Descartes w *Regulach*, do pełnej intuitywności myślenia i stosowania odpowiedniej metody kierowania uwagi celem wydobycia ele-

³⁸ Art. 20, s. 403.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ Można przypuszczać, że taka radykalnie inna interpretacja procesu dochodzenia do twierdzenia prawdziwego wiąże się niedostatecznym dopracowaniem teorii idei jasnej i wyraźnej samego Descartes'a; mocnej krytyce poddał ją już Leibniz w swym komentarzu do *Medytacji*. Jeśli Descartes nie dostarcza właściwego kryterium jasności i wyraźności, jeśli zasadniczo przeciwstawia (choć czasem zestawia) oczywistość płynącą z rozumu i jej wersję zmysłową, sensualista czuje się w obowiązku uporządkowania tego zagadnienia poprzez uznanie jedności oczywistości w procesie wywodzącym się od najprostszego subiektywnego odczucia.

⁴¹ Fakt uznawania też Kartezjańskich za scholastyczne może przemawiać za tym, że Quesnay miał do czynienia z wykładanymi współcześnie szkolnymi wersjami kartezjanizmu.

⁴² *Ibidem*.

mentów najprostszych i najjaśniejszych, z których można wywieść wszystkie inne⁴³.

Sztuka logicznego myślenia polegałaby zatem na znalezieniu odpowiedniego ciągu powiązań pomiędzy ideami poczynawszy od najbardziej oczywistej. Każde wrażenie, a zatem również każda idea przedstawieniowa, czyli ostatecznie rzecz, pojawia się w pewnym otoczeniu innych idei towarzyszących różnego typu: rozciągłości, barwie, kształcie. Wielość towarzysząca z konieczności każdemu wrażeniu zostaje spotęgowana wielością potencjalnych powiązań ze skojarzonymi ideami, wydobywającymi się z pamięci. W tym z kolei przypadku fizjokrata dostrzega mechanizm samoczynnego ujawniania się zapisanych w przeszłości idei wedle klucza aktualnego zainteresowania. Ponieważ ów interes jest *implicite* wpisany w wyodrębnienie się idei z aktualnie postrzeganych wrażeń, służy on również do wydobywania z pamięci tych powiązanych lub wiążących się z daną ideą. Wrażenia zostają zatem powiązane ze sobą w duszy „wedle porządku w którym one ją aktualnie interesują; co reguluje jej badania, sprawdziany i sądy”⁴⁴. I tu również następuje swoista destrukcja pojęcia podmiotowej aktywności: tym bowiem, co w istocie rządziłoby uprzednio czynnością przypominania sobie, jest „wewnętrzny związek, w jakim idee są między sobą, a ujmowanie następcze zostaje wzbudzone i pokierowane przez sam interes, który zostaje uprzyczynowany przez wrażenia”⁴⁵. Następuje tu całkowite odwrócenie koncepcji Kartezjańskiej, w ramach której to dzięki natężonej uwadze (ostatecznie działaniu woli) udaje się skierować i ująć ideę w sposób jasny i wyraźny. Wydaje się, że Quesnay postępuje za innym z Kartezjańskich modeli postępowania zgodnym z interesem wpisanym w nas przez naturę, którego przykładem jest choćby zawarty w *Medytacji szóstej* negatywny przykład odczuwającego pragnienie chorego na puchlinę wodną. Quesnay tytułem własnego przykładu ukazuje dość swobodną, możliwą drogę skojarzeń wypływających z nieograniczonych w swej istocie powiązań idei: wychodząc od idei strzelby, która może prowadzić do idei myślistwa, następnie do idei wojny, ta z kolei może wzbudzić pamięć o zabitym na wojnie przyjacielu, idea przyjaciela skierować do dobrych czynów, jakich dokonał on względem niego. W ten sposób wedle typu asocjacji, których jednak autor nie wymienia, uruchamiają się ciągi powiązanych idei tworzących z czasem całe jej systemy mniej lub bardziej odpowiadające niedostępnej w całości i bezpośrednio fundamentalnej

⁴³ Jest sprawą interesującą, że Quesnay odsyła w tym miejscu do hasła *Encyklopedii Sensations* i paragrafu zatytułowanego *Déduction*. Najprawdopodobniej albo taki tekst był przez niego przygotowywany albo miał on projekt napisania go. Nie doszło jednak do tego, tekst tego hasła w *Encyklopedii* ma co prawda charakter sensualistyczny z odcieniem metafizycznym, jednak niezbyt obszerny nie zawiera wspomnianego paragrafu, a napisany został znacznie później w okresie, gdy Quesnay nie współpracował już z encyklopedystami (autor nie jest znany, choć większość filozoficznych artykułów z tego okresu było autorstwa Jaucourta).

⁴⁴ Art. 22, *ibidem*.

⁴⁵ *Ibidem*.

strukturze porządku naturalnego. Tym samym Kartezjański model oczywistości oparty na uwadze doprowadzającej ideę do jasności i wyraźności, u Quesnaya zostaje zachowany w wersji sensualistycznej: za aktywność uwagi w pełni odpowiada interes zawarty *implicite* we wrażeniach. Nasuwa się pytanie, czy Quesnay nie popada tu w błędne koło, gdzie klucz wyboru z nieograniczonej wielości umieszcza również po stronie owej wielości, określając go podmiotowo jako natężenie uwagi. Wydaje się, że fizjokrata nie jest usatysfakcjonowany takim wyjaśnieniem wydobywania idei z pamięci, poszukując lepszego, kilkakrotnie powracając do tej kwestii. W jednym z najobszerniejszych art. 22 proponuje analogię, jaka zachodziłaby pomiędzy wyróżnianiem jednostek z szerokiego pola percepcji wzrokowej i wydobywaniem z pamięci idei skojarzonych wedle nici przewodniej interesu. Skupia się tu jednak na problemie współpracy cielesnego mechanizmu pamięci z władzą duszy, co sprowadza filozofa do klasycznej problematyki dualistycznej, właściwej dla kartezjanizmu. Strategia Quesnaya idzie w stronę utrzymania dwóch niesprowadzalnych do siebie wymiarów ciała i duszy przy uznaniu ich pełnej jedności odpowiedniości, zgodnie z metafizyczną zasadą oczywistości przeżywaną na różnych poziomach wrażeń, odzwierciedlających mniej lub bardziej wyraźnie „porządek naturalny”. W tym sensie natężenie uwagi będzie jedynie utrzymaniem w polu widzenia mniejszej ilości elementów przy jednoczesnej możliwości przeniesienia uwagi na inne. Podobnie miałyby się odbywać w przypadku działania pamięci, której jednostki, jak sobie wyobrażał fizjokrata, znajdowały się materialnie w mózgu, a które dusza jest w stanie dość dowolnie wydobywać. Takie tworzące się w czasie następcze ciągi wrażeniowe tworzą całe systemy wrażeniowe i związane z nimi przedstawienia, oddając różne odniesienia i dopełniające się części. Quesnay przytacza w tym kontekście przykład: „jeśli mam wrażenie przedstawieniowe kawałka lodu, jestem pewien, że gdy dotknę owego lodu, będę mieć odczucie twardości lub oporu i odczucie zimna”⁴⁶. Zostaje w ten sposób oddany mechanizm rodzącej się oczywistości, polegający na zestawieniu aktualnych danych wrażeniowych z przeszłymi, na uchwyceniu pewnej ich odpowiedniości lub prawidłowości, i ostatecznie rodzącego się przekonania graniczącego z pewnością, że będzie tak a nie inaczej. W tym kontekście oczywistość nie byłaby jedynie teoretycznym stwierdzeniem jakiegoś stanu rzeczy, ale byłaby zawsze powiązana z jakimś ukierunkowanym dążeniem i skorelowanym z nim odczuciem przyjemności lub przykrości (a zatem interesem wywodzącym się z natury): „istnieje pewna odpowiedniość pomiędzy ciałami a wrażeniami [...] stąd wynika *oczywistość* lub pewność poznań, którym nie można zaprzeczyć i przez które jesteśmy nieustannie pouczeni o wrażeniach przyjemnych, za jakimi możemy postępować i o wrażeniach nieprzyjemnych, jakich chcemy uniknąć. To na owej odpowiedniości polegają, w porządku naturalnym, reguły naszego postę-

⁴⁶ Art. 23, s. 405.

powania, naszych interesów, naszej nauki, naszego szczęścia, naszego nieszczęścia i motywy, które tworzą i kierują naszymi wolami”⁴⁷.

W tym ważnym zdaniu widać, że konsekwencją sensualistycznego ugruntowania oczywistości są nie tylko zmiany teoretyczne polegające na nowej koncepcji podmiotowości, lecz filozoficzna możliwość uchwycenia znacznie szerszego wymiaru życia praktycznego i etycznego, co było niewątpliwie problemem filozofii kartezjańskiej. Pierwotny układ odniesienia wrażeń i rzeczy wraz z towarzyszącymi mu zawsze ukierunkowaniami, wyznaczanymi podmiotowo przez odczucie przyjemności lub przykrości, a przedmiotowo poprzez wybór kluczowych elementów z wielości, daje w zasadzie podstawę do nieograniczonych zastosowań, z których jednym okazała się teoria ekonomiczna.

Począwszy od art. 25, autor *Tableau économique* dokonuje dość obszernej analizy subiektywności konstytuującej się we współpracy zmysłów i pamięci, co zresztą sugerowało już posłużenie się analogią pracy uwagi w obydwu władzach – zmysłów i pamięci. Quesnay idzie dalej w tej analizie przechodząc od tematu wyodrębniania się jednostek z szerszego pola percepcyjnego do problemu efektywnego odróżnienia rzeczy poznawanych. Filozof formułuje problem w postaci Kartezjańskiego w swej istocie pytania o możliwość zwodzenia przez źle funkcjonującą władzę pamięci. Descartes zastanawiał się nad tym problemem w kontekście zachodzącej faktycznie oczywistości, skłaniającej do uznania czegoś za prawdę. Czy zatem władza w swej strukturze może zostać tak stworzona, że zwodzi pomimo przekonywania o czymś przeciwnym? A tym samym, czy za przyczynę tego błędu nie należałoby uznać stwórcy owej władzy, Boga? Quesnay zachowując kontekst oczywistości przemieszcza kwestię na teren wrażeń, ucina kwestię teologiczną, poszukując bardziej empirystycznych rozwiązań. Przywołuje Kartezjański motyw niemożliwości oddzielenia jawy od snu. Fizjokraty proponuje następujące rozwiązanie: stan jawy charakteryzuje się ciągłą, regularną i naprzemienną pracą porównywania do siebie, czy wręcz konfrontowania ze sobą aktualnych wrażeń zmysłowych i wrażeń zapisanych w pamięci, przy czym jesteśmy wciąż świadomi, czy wrażenia, które są przedmiotem myśli, są aktualne, czy wydobyte z pamięci. „Lecz podczas snu, wtedy gdy śnimy, otrzymujemy wrażenia tylko dzięki pamięci, której sprawowanie zostaje w dużej części przyćmione, i nie posiadamy poprzez aktualne użycie zmysłów wrażeń przeciwnych wobec tych, które otrzymujemy przez pamięć; te bowiem zatrzymują całą uwagę umysłu, utrzymując go w iluzji”⁴⁸. Hipoteza dość mało wyjaśniająca biorąc pod uwagę, że nie podane zostały powody, dla których we śnie nie mogłyby się pojawiać w jakiejś swoistej formie aktualne dane zmysłowe. Nie w tym jednak rzecz, bo przyjmując takie rozwiązanie, filozof również mógłby mówić o „zaćmieniu” owej władzy, nie znajdujemy jednak żadnego bliższego wyjaśnienia,

⁴⁷ Art. 24, *ibidem*.

⁴⁸ Art. 25, EV, s. 406.

na czym owo „zaćmienie” pamięci czy ogólniej władzy wrażeniowej, prowadzące do iluzji, polega, a to było przecież celem podjętego tematu. Rozwiązanie Kartezjańskiego problemu jest zatem dość skromne, wydaje się jednak, że prowadzi ono fizjokratę do szerszego podjęcia problematyki pamięci jako kluczowego dla rozszerzenia i zmodyfikowania nauki o subiektywności. Pamięć zatem nie zwoździ, o ile jest w sposób kontrolowany i ciągle zestawiana z aktualnymi danymi zmysłowymi, które ostatecznie pozostają pierwotnym źródłem pewności i oczywistości. Podobnie na gruncie ontologicznym: każde aktualne wrażenie „przez wskazanie” informuje o istniejącym bycie świata i subiektywności, przy czym świadomość własnego istnienia jest już podtrzymywana dzięki pamięci, która nadaje mu znaczenie postępującego w czasie, skierowanego ku przyszłości, trwania. Można zatem wysnuć wniosek ogólniejszy: warunkiem koniecznym poznania oczywistego jest aktualna praca zmysłów, które jako jedyne dostarczają danych w postaci wrażeń opatrzonych całkowitą pewnością. I odwrotnie, podmiot z zamkniętym dostępem do aktualnych danych zmysłowych zamyka sobie jedyny dostęp do poznania oczywistego.

Pewnym potwierdzeniem wyższości władzy zewnętrznej (zmysłowej) nad wewnętrzną (pamięcią) jest stwierdzenie niekoniecznej przynależności do podmiotu poznania tej ostatniej: „pamięć lub władza, która przypomina lub sprawia odrodzenie się wrażeń, nie przynależy istotnie do bytu czuciowego”⁴⁹. Pamięć może podlegać różnym urazom mechanicznym, może być zachwiana czy nawet utraczona, co nie oznacza równocześnie zniszczenia subiektywności. Jednocześnie jednak pamięć jest konieczna dla myślenia rozumnego, stąd różne stany „nierozumności” dają się wyjaśnić jako uchybienia władzy pamięci. Kolejne przykłady ilustrują tę tezę. Po pierwsze, Quesnay opisuje wyobrażoną sytuację człowieka, który zasnął w Paryżu, a śni, że jest w Lyonie, że widzi tam kaplicę wersalską, że rozmawia z księciem Turynii. Taka sytuacja jest możliwa jedynie poprzez osłabienie związków pamięci z aktualnymi danymi, niemożliwość ich ciągłego zestawiania i porównywania. Po przebudzeniu to właśnie następuje: „pamięć jest w pełnej władzy i rozpoznaje wszystkie absurdalności swojego snu”⁵⁰. Podobnie, a zatem wskazując na niewłaściwą współpracę dwóch władz, zostają zinterpretowane stany szaleństwa, majaczenia (*délire*) czy głupoty (*imbécillité*). Są to „stany rozregulowania umysłu, które również polegają jedynie na nieobecności lub pozabawienia idei pośrednich, których sobie nie odświeżamy lub które nie są regularnie przypominane przez mechanizm pamięci”⁵¹. Szaleństwo byłoby zatem symetryczną odwrotnością sytuacji snu, w której podmiot miałby co prawda do czynienia z aktualnymi danymi zmysłowymi, jednak nie wiązałyby ich z ideami zawartymi w pamięci. Jeśli zatem ktoś w szaleństwie uważa się za „ojca od-

⁴⁹ Art. 27, *ibidem*.

⁵⁰ Art. 29, s. 407.

⁵¹ Art. 29, *ibidem*.

wiecznego”, to dlatego że nie dochodzą do niego odpowiednie dane pamięciowe dotyczące jego pochodzenia, inaczej mówiąc, zaburzona zostaje ciągłość pracy pamięci. Takie możliwe zaburzenia czy „rozregulowania” nie dotyczą jednak tylko i wyłącznie funkcji poznawczych, ale sięgają również życia praktycznego. Przyjmując koncepcję porządku naturalnego, który za pomocą wrażeń ujawnia się w bycie czuciowym, fizjokrata nie ma trudności w swobodnym przejściu z problematyki poznawczej do moralnej zważywszy, że obydwie dziedziny zależą w tym samym stopniu od odczuwanych wrażeń i wytworzonych z nich idei. W przypadku moralnego rozregulowania zwanego rozwiązłością (*dérèglement moral*) będzie chodziło o silne, długotrwałe wrażenia afektywne „zbyt żywe i zbyt dominujące”, tak że tworzą „gusty, pasje, nawyki, które podporządkowują sobie rozum”⁵². Rozwiązłość byłaby zatem pewnym rodzajem szaleństwa, w którym nie uruchamiają się, nie znajdują ciągłości właściwe dane pamięciowe dotyczące zachowań zgodnych z porządkiem naturalnym, które ostatecznie zostają zastąpione innymi schematami zachowań. Można przy tym stwierdzić, że fizjokrata stoi na klasycznym stanowisku intelektualistycznego rozumienia dobra moralnego, uznając pełną zamiennność transcendentaliów, tematyki tej jednak tymczasowo nie rozwija, dostrzegając w sposób typowy dla kontynuatorów spuścizny Kartezjusza główny problem oczywistości w zagadnieniach teoriopoznawczych.

Uznając, że wszelkie idee wywodzą się z konieczności z wrażeń zmysłowych (aktualnych lub wydobywanych z pamięci), Quesnay zauważa, że idee nabyte nie mogą wykroczyć poza ów materiał wrażeniowy, a stąd wszelkie przedstawienia malarskie są taką czy inną kombinacją otrzymanych uprzednio wrażeń. Takie dowolne przetworzenia są możliwe i nawet znajdują swoją kontynuację w ideach abstrakcyjnych, takich jak teorie fizyczne czy moralne. *Abstracta* posiadają swoje znaczenie, o ile pozostają w jasnym związku z wrażeniami z których nieodwołalnie się wywodzą. Utrata owego związku z konkretem stanowi źródło błędu. Gdy zatem rozważanie na temat dobra będzie prowadzone w sposób całkowicie abstrakcyjny, jak gdyby było ono bytem samodzielnym, to straci ono sens, natomiast gdy pojęcie to będzie odsyłać do innych ludzi jako tych, którzy czynią dobro lub je otrzymują, albo do dobrych dzieł uczynionych lub otrzymanych, to wtedy abstrakcyjna idea zachowa swoją prawomocność. Zerwanie związku odniesień z fundującą dane pojęcie rzeczą będzie w istocie odejściem od związku ze światem, zamknięciem dostępu do oczywistości. W tym świetle lepiej widać absurdalność przyjęcia koncepcji zamkniętych w subiektywności idei wrodzonych. Przyjmując taką możliwość uznaje się w istocie podmiot jako zamkniętą w sobie *causa sui* będącą dla siebie źródłem i wytwórcą idei. Ze względu na ustanowienie owej sztucznej bariery względem rzeczywistości zewnętrznej, „owe idee byłyby zatem w tym względzie pozbawione wszelkiej *oczywistości*”⁵³. Myślenie abstrak-

⁵³ *Ibidem*.

cyjne jest bowiem modusem bytu skończonego, a sama ogólność abstrakcji jest ideą szczegółową, którą daje się odnieść do większej ilości przedmiotów. Quesnay posługuje się tu paradygmatycznym przykładem idei bieli śniegu. Biel śniegu nie jest samą, wyabstrahowaną bielą w ogóle, ale bielą każdej poszczególniej białej cząstki każdego z płatków śniegu. Ze względu na istotne ograniczenia poznawcze umysł nie jest w stanie rozważać każdej ogólnej idei w swej szczególności, natomiast posiada zdolność uogólnienia, uzyskania szerszego spojrzenia przypisującego ideę większej ilości przedmiotów. Podobna sytuacja zachodzi w przypadku idei abstrakcyjnej szczegółowej, powstającej w wyniku wyodrębnienia z wielu atrybutów jednego przedmiotu tylko jednego określenia, na którym zostaje skupiona uwaga. Przykładem będzie tu skupienie uwagi na szczegółowej idei smaku owocu, pomijając jednocześnie ideę jego kształtu, wielkości, barwy. Rozważania nad abstrakcją jako źródłem błędu, a zarazem koniecznym sposobem myślenia bytu skończonego, prowadzą fizjokratę do wskazania na „inteligencję ze swej istoty, Byt najwyższy, który wyklucza idee abstrakcyjne, który jednoczy w każdej chwili i zawsze poznania szczegółowe, wyraźne i pełne wszystkich bytów realnych i możliwych i wszystkich ich zależności”⁵⁴. W ten sposób Quesnay wpisuje swą metafizykę oczywistości w klasyczny schemat skończoności i nieskończoności; byt nieskończony w kontraście względem skończoności wyrażałby się uchwyceniem całości rzeczywistości za pomocą jednego prostego i jednoczesnego aktu.

Z kolei problemem poznania skończonego byłyby zbyt daleko posunięta generalizacja tracąca odniesienie do konkretnego wrażenia, a zatem z oczywistością. W ten sposób jawi się filozofowi idea sprawiedliwości jako niejasna „idea abstrakcyjna, ogólna i nabyta, która mętnie obejmuje abstrakcyjne idee sprawiedliwości retrybutywnej, dystrybtywnej, arbitralnej itd., ustanawiając ściśle poznanie, z którego można byłoby wywieść w sposób wyraźny, pewny i oczywisty inne poznania tylko w tej mierze, w jakiej zostanie ona zredukowana do jasnych i wyraźnych wrażeń przedmiotów, do których owa idea abstrakcyjna i relatywna musi się odnieść”⁵⁵. Im więcej treści zawiera w sobie idea, tym więcej odniesień kierujących w stronę leżącego u jej podstaw wrażenia pozostaje do ustalenia.

⁵³ Art. 34, s. 409.

⁵⁴ „Il n’y a que l’intelligence par essence, l’Être suprême, qui exclue les idées abstraites, et qui réunisse dans chaque instant et toujours les connaissances détaillées, distinctes et complètes de tous les êtres réels et possibles, et de toutes leurs dépendances”, art. 35, s. 409.

⁵⁵ „L’idée abstraite, générale, factice de justice, qui renferme confusément les idées abstraites de justice rétributive, distributive, arbitraire itd., n’établit aucune connaissance précise, d’où l’on puisse déduire exactement, sûrement et évidemment d’autres connaissances, qu’autant qu’elle sera réduite aux sensations claires et distinctes des objets auxquels cette idée abstraite et relative doit se rapporter”, art. 36, s. 409-410.

Quesnay krytycznie przywołuje także przykład Spinozjańskiej definicji substancji koniecznej. Z pozycji sensualistycznych idea substancji jest ideą wyabstrahowaną bez wyraźnego związku z ideami przedstawieniowymi, a zatem ze światem i z tego względu nie może być punktem wyjścia dla wyprowadzenia z niej kolejnych tez. Widać tym samym mechanizm powstawania całych systemów odniesionych do siebie idei abstrakcyjnych, czyli wrażeń, które nie wskazują na nic poza sobą. Krytyka metafizyki opartej na takich abstrakcyjnych ideach, zwanych przez fizjokratę prawdami idealnymi, jest w tym miejscu niezwykle mocna: „takie są prawdy metafizyczne, geometryczne, logiczne, przypuszczenia, jakie wyprowadzamy dedukcyjnie z idei nabytych lub z ogólnych idei abstrakcyjnych. Sny, majaczenie, szaleństwo tworzą również prawdy idealne, ponieważ w tych przypadkach o umyśle decydują stosunki, jakie mają między sobą wrażenia, którymi jest wtedy poruszony”⁵⁶. Metafizyka, jak również inne nauki teoretyczne mogą być zatem podobnie do sytuacji szaleństwa polem rozważań całkowicie solipsystycznych, pozostających w immanencji wewnętrznych odniesień wraźniowych, zarysowywaniem nieistniejącego nigdzie poza myślą świata. W tym uwikłaniu zamkniętej na rzecz podmiotowości upatruje również filozof przyczynę sceptycyzmu: „to idee nabyte i ogólne idee abstrakcyjne sprawiają nieuznanie oczywistości i dają pole dla pirronizmu”⁵⁷. Powodem są liczne sprzeczności pomiędzy abstrakcyjnymi systemami twierdzeń, których nie można zweryfikować właśnie poprzez odniesienie do „prawdy realnej”, czyli rzeczy zewnętrznej. Stąd każda teoria, aby nie była opowiadaniem niestworzonych historii, musi być „zredukowana do oczywistości, ściśle poddana prawdom realnym”. Aby tego dokonać, należy „powrócić do samych tych wrażeń szczegółowo i wyraźnie, by rozpoznać, jakie z nich otrzymaliśmy drogą zmysłów, które są jedynym źródłem poznania naturalnego i jedyną zasadą *oczywistości* prawd realnych”⁵⁸.

Po dość ogólnikowej krytyce metafizyki opartej na pojęciach abstrakcyjnych, które utraciły pierwotne odniesienie do rzeczy, Quesnay przechodzi do najbardziej szerszego artykułu w całym tekście (co podkreśla jego wagę), którego celem jest zakwestionowanie Kartezjańskiego *cogito* poprzez przeciwstawienie mu pierwotniejszej modalności odczuwania i odbierania wrażeń. W istocie, podmiot Kartezjański o ile jest konsekwencją operacji wątpienia – a zatem czynności dla fizjokraty nieuprawnionej i pozbawionej sensu – musi zostać zastąpiony instancją poprzedzającą i warunkującą, a mianowicie bytem czuciowym. Jego prawomoc-

⁵⁶ „Telles sont les vérités métaphysiques, géométriques, logiques, conjecturales, qu'on déduit d'idées factices, ou d'idées abstraites générales. Les rêves, le délire, la folie produisent aussi des vérités idéales ; parce que dans ce cas l'esprit n'est décidé de même que par les rapports que les sensations dont il est affecté alors, ont entre elles”, Art. 37, s. 410.

⁵⁷ Art. 38, s. 411.

⁵⁸ „Il faut revenir à ces mêmes sensations en détail et distinctement, pour les reconnaître telles que nous les avons reçues par la voie des sens, qui est l'unique source de nos connaissances naturelles et l'unique principe de l'évidence des vérités réelles”, art. 38, s. 411–412.

ność jest bowiem nieustannie potwierdzana napływającymi wrażeniami aktualnymi, konfrontowanymi z wrażeniami zapisanymi w pamięci, które z kolei decydują o przeświadczeniu o własnym istnieniu. W tym kontekście jasno rysuje się konieczność modyfikacji Kartezjańskiego *cogito ergo sum*, czyli uchwycenia w myśleniu własnego istnienia. Nie jest ono możliwe bez wyprowadzenia go z idei znajdujących się w pamięci, które z kolei zostały otrzymane drogą wrażeń zmysłowych. Z kolei negując władzę pamięci jako nieprzynależną *ego cogito*, Descartes czyni swój podmiot niezdolnym do przeprowadzenia najprostszego rozumowania czy do dokonania umieszczonej w czasie percepcji. W konsekwencji, *cogito* jako rezultat *dubito* neguje swe własne podstawy (potrzebując dla swego ukonstytuowania pamięci) i jest pojęciem wewnątrznie sprzecznym.

Quesnay w dyskusji z Descartes'em podkreśla niezwykle mocno tezę o równej pewności istnienia ciał, co bytu czuciowego, pochodzą one bowiem z dwustronnego wskazania ontologicznego przynależnego wrażeniu. W tym świetle stanowisko Kartezjańskie, zwane odtąd *egoizmem*⁵⁹, uznaje jako „porządek pewności zredukowany do poznania samego siebie, który będzie jedynie chwytliwą abstrakcją, nie dającą się pogodzić z samą pewnością mojego istnienia, jaką posiadam: owa pewność bowiem polega na moich wrażeniach, które pouczają mnie o istnieniu ciał lub przedmiotów moich wrażeń z tą samą *oczywistością* z jaką pouczają mnie o moim istnieniu”⁶⁰.

Dwa argumenty zostają w tym miejscu przytoczone. Po pierwsze, w reakcji na Kartezjańską tezę o największej pewności własnego istnienia kontrastującej z niepewnością dotyczącą istnienia świata materialnego, fizjokraty odwołuje się do bardziej pierwotnego doświadczenia samorzutnego odbierania wrażeń. *Ego* nie jest zatem *causa sui* przynajmniej jeśli chodzi o niezależne od jego woli napływanie wrażeń zmysłowych, na których podstawie tworzy się – zdaniem Quesnaya – przeświadczenie o własnym istnieniu, równe przeświadczeniu o istnieniu ciał materialnych.

Po drugie, autor rozważa krytykę poznania zmysłowego prowadzącą do sformułowania przez Kartezjusza „owej *oczywistości* ekskluzywnej, która otwarcie ogranicza *egoistę* do jedynej pewności istnienia jego bytu czuciowego”⁶¹. Do jej przeprowadzenia potrzebne są jednak rozumowania dokonywane w czasie, a zatem pewność trwania jego istnienia, ta z kolei pewność zostaje zapewniona po-

⁵⁹ Interesującą sprawą byłoby porównanie krytyki fizjokraty z krytyką Pascala, która również zarzucała autorowi *Medytacji* egoizm.

⁶⁰ „L'*egoisme*, ou la rigueur de la certitude réduite à la connaissance de moi-même, ne serait donc qu'une abstraction captieuse, qui ne pourrait se concilier avec la certitude même que j'ai de mon existence : car cette certitude ne consiste que dans mes sensations qui m'instruisent de l'existence des corps, ou des objets de mes sensations, avec la même *évidence* qu'elles m'instruisent de mon existence”, art. 40, s. 414.

⁶¹ *Ibidem*, s. 415.

przez działanie pamięci. Jeśli zatem Descartes bierze pod uwagę sytuację snu, który wprowadza nas w iluzję rzeczywistości, to zdaniem Quesnaya możliwość uznania jej za iluzję wymaga porównania z danymi wrażeniowymi uznanymi za prawdziwe, wymaga działania pamięci, a zatem zakłada już pewne trwanie. „Ci, którzy opowiadają się na korzyść *egoizmu*, powinni przynajmniej zorientować się, że sam czas, jakiego, używają do rozumowania, przeczy ich rozumowaniom”⁶². Dlaczego zatem ostatecznie należy odrzucić hipotezę przebywania w stanie czystej iluzji odsyłającej do przedmiotów, które realnie nie istnieją? Odpowiedź idzie konsekwentnie po linii odwołania się do instancji poprzedzającej: zakładając taką sytuację całkowitego oddzielenia od wrażeń zmysłowych oczywistość własnego istnienia pozostałaby jedynie idealna, a zatem pusta, bowiem realna oczywistość własnego istnienia jest zawsze związana z przeświadczeniem zawartym we wrażeniu zmysłowym. Jeśli zatem we śnie ulegamy złudzeniom, to na jawie wskutek właściwej pracy ciągłego zestawiania idei aktualnych i zawartych w pamięci owo złudzenie zostaje rozpoznane, a pewność dotycząca istnienia ciał materialnych pozostaje nienaruszona.

Quesnay dopowiada jednak, że uzyskiwana wprost pewność zarówno dotycząca świata materialnego, co własnego istnienia, nie oznacza dostępu do ich istoty i poznania rzeczy jako takiej. Tym, co jest przedmiotem poznania oczywistego, są tylko i wyłącznie konieczne stosunki uchwycone pomiędzy wrażeniami a ich korelatami, tworzące ostatecznie strukturę porządku naturalnego.

Tym co również nie budzi wątpliwości, jest istnienie innych bytów czuciowych, do których z pewnością należą inni ludzie. Zostaje bowiem uchwycony weryfikujący się nieustannie konieczny związek pomiędzy „bytami czuciowymi owych ludzi i moim bytem czuciowym”⁶³. Dokonuje się on drogą „pouczeń otrzymanych od innych”, których weryfikacja potwierdza, że każdy z nich posiada, tak jak ja, byt czuciowy, który otrzymał wrażenia i poznania, które mi przekazał, a które ja zweryfikowałem przez użycie moich zmysłów”⁶⁴. Wydaje się zatem, że Quesnay stoi na stanowisku uzyskania pośredniego ujawniania się drugiego człowieka poprzez uprzywilejowaną drogę językową.

Równie oczywiste jest przekonanie o indywidualności bytu czuciowego. Indywiduacja dokonuje się zdaniem fizjokraty poprzez ograniczone, a stąd niepowtarzalne i wyjątkowe pole odebranych wrażeń czuciowych oraz niemożliwość ich całkowitej komunikowalności za pośrednictwem języka czy innych znaków. Przy świadomości odrębności innej indywidualności nasze komunikowane znaki nigdy nie będą musiały z konieczności uruchomić tych samych wrażeń, a przeciwnie, mogą uruchomić w sposób dowolny zupełnie inne. Takie odseparowanie poszczególnych bytów czuciowych otwiera dość szerokie pole dla kłamstwa,

⁶² *Ibidem*.

⁶³ *Ibidem*, s. 417.

⁶⁴ *Ibidem*.

przy czym próbie przekazania własnych wrażeń towarzyszy świadomość problemu ich przekazywalności. Tym prostym sposobem zostaje oddalona abstrakcyjna teza Spinozy o istnieniu jedynej substancji: doświadczenie własnej indywidualności i niemożliwość pełnego przekazania własnych wrażeń przemawiająca za odrębnością temu radykalnie zaprzecza. Byt czuciowy jest zatem monadą zamkniętą we własnym strumieniu indywidualnych wrażeń, które jednocześnie zakreślają granice rzeczywistości przez niego odbieranej, „ponieważ byt, który sam siebie odczuwa, nie może odczuwać siebie poza sobą i tylko on może być tym, kto odczuwa sam siebie: stąd w sposób oczywisty wynika to, że każdy byt czuciowy jest prosty i realnie różny od innego bytu czuciowego”⁶⁵.

Zagadnienie różnicy zachodzącej pomiędzy człowiekiem a zwierzęciem ma swój rodowód kartezjański, proponowane rozwiązanie jest proste: zwierzę zostaje sprowadzone do jakiegoś mechanizmu cielesnego, dającego się wyjaśnić w ramach *res extensa*. Problem powstaje w przypadku zdefiniowania człowieka, bowiem Kartezjusz unika tego niejasnego określenia, preferując nazwę biorącą pod uwagę istotną aktywność myślenia *ego cogito* czy *res cogitans*. W perspektywie modyfikacji podmiotu Kartezjańskiego i jego przemiany w podmiot wrazeniowy powstaje pytanie o możliwość dokonania takiego rozróżnienia w nowy sposób. Na sensualistycznym gruncie podmiotowość nabiera znacznie więcej cech wspólnych dla zwierząt i człowieka. Quesnay dochodzi do wniosku, że choćby obserwowany wśród zwierząt fakt zadawania bólu w akcie zemsty przemawiałby również za przyjęciem własności indywidualnego bytu czuciowego, czyli duszy. Zwierzęta muszą bowiem stanowić jednostki odczuwające odrębnie w ten sposób, że ich wrażenia nie są tożsame. Przy tym uznaniu monadyczności zwierząt Quesnay zastrzega, że indywidualne byty czuciowe nie są substancjami materialnymi, wtedy bowiem każda cząstka materii odczuwałaby odrębnie, stąd przyjęcie istnienia duszy pozostaje w mocy.

Filozofia oczywistości fizjokraty opiera się na przyjęciu jej pierwotnej postaci jako wrażenia. Owo wrażenie nie jest wytworzone przez podmiot, który nie jest *causa sui*, lecz pochodzi od rzeczy zewnętrznej, która stanowi jego przyczynę. Badanie struktury rzeczywistości zwanej porządkiem naturalnym prowadzi również do uchwycenia przyczynowania pomiędzy rzeczami-przedmiotami. Quesnay wprowadza w tym kontekście klasyczną drogę *ex motu*, zapytując o nie dającą się bezpośrednio zaobserwować pierwszą przyczynę ruchu. Ciało bowiem, ściśle biorąc, również jest pod tym względem bytem niesamodzielnym i nie wprawia siebie samo w ruch, a jedynie go przekazuje lub otrzymuje. Dotyczy to również ruchu wywołującego wrażenie w bytach czuciowych. Powstaje zatem metafizyczne pytanie o pierwszego poruszyciela, pierwotną przyczynę, absolutnego sprawcę naszych wrażeń (my bowiem również ich nie przyczynujemy). Pierwsza przyczyna ma zatem za zadanie zastępować lub nadawać zasadę ożywiającą, duszę, w cia-

⁶⁵ Art. 42, s. 418.

łach jej pozbawionych. Jest zatem „przyczyną, która ożywia wszystkie ciała żywe, która konstytuuje wszystkie formy aktywne, czuciowe i intelektualne”⁶⁶. Jeżeli zatem przysposobienie do myślenia rozumnego leżałoby zgodnie z definicją *animal rationale* u podstaw różnicy pomiędzy człowiekiem a zwierzęciem, to jego przyczyny należałoby upatrywać wprost i tylko w przyczynie pierwszej nadającej taką władzę duszy. Taki *ens intelligens* charakteryzowałby się przede wszystkim aktywną zasadą swej inteligencji wyrażającą się byciem człowiekiem moralnym (na poziomie teoretycznym taka aktywność nie jest bowiem potrzebna), a zatem „siłą intencji, jego wolnością, jego determinacjami moralnymi, które istotnie odróżniają go od zwierząt”⁶⁷. Te z kolei zdolności są dla Quesnaya bezpośrednio rezultatem aktu „bytu Najwyższego działającego na duszę, poruszając ją poprzez wrażenia, uruchamiając jej akty woli i decyzji, wnosząc człowieka do poziomu inteligencji i siły intencji, dzięki którym może on zawiesić swe decyzje, na czym polega jego wolność. Owa pierwsza przyczyna i jej działanie, które jest nieustannym stwarzaniem, jest nam w sposób *oczywisty* wskazane [przez drogę z ruchu]; choć sposób, w jaki ona na nas działa, wewnętrzne stosunki pomiędzy owym działaniem a naszą duszą są niedostępne dla naszych światł naturalnych; ponieważ dusza nie poznaje intuytywnie aktywnej zasady swych wrażeń ani zasady pasywnej swej władzy odczuwania: postrzega zmysłowo w niej tylko przyczynę swych decyzji i określić, jaką są same wrażenia”⁶⁸.

Zamykające tekst artykuły 54–56 stanowią zwieńczenie filozofii oczywistości, co podkreśla ich obszerność, można w nich w istocie prześledzić najdalsze konsekwencje filozoficzne przyjęcia subiektywistycznego sensualizmu. Wyraźnie widać tu tendencję, w której swego rodzaju sprawdzianem dla filozofii stają się rozwiązania problemu wolności i powiązane z nim wykazanie różnicy między człowiekiem a zwierzęciem. Quesnay uznaje, że brak dostępności do istoty bytu zarówno zwierzęcego, jak i ludzkiego, nie pozwala na przedstawienie sobie wyraźnej ich ontologicznej równości czy wskazania na istotne różnice. Jak bowiem określenie substancji może się dotyczyć wielu różnych pod względem ontologicznego statusu bytów, tak przyjęcie bytu czuciowego może wskazywać na pewną wspólnotę bytów: zwierzęcego i ludzkiego. Czy zatem różnica między nimi daje się w jakikolwiek sposób uchwycić? Ponieważ „nasze poznanie naturalne nie dosięgają istoty bytów”, taka różnica nie daje się uwyraźnić na poziomie teoretycznym; otwiera się jednak pewna droga alternatywna: „nasze poznanie może poszerzyć się jedynie przez wiarę”⁶⁹. Otóż na poziomie poznania naturalnego badającego funkcje bytu czuciowego okazuje się, że ich osiem podstawowych postaci można przypisać w równym stopniu zarówno zwierzęciu, jak i człowiekowi

⁶⁶ Art. 52, s. 419.

⁶⁷ *Ibidem*.

⁶⁸ *Ibidem*.

⁶⁹ EV, art. 54, s. 421.

(możność odróżniania, przypominania, odniesienia, wskazania, abstrahowania, dokonywania dedukcji, indukcji i przeżywania (*passion*)). Do tej listy zostaje dołączona zdolność chcenia: pojęcie woli oznacza dla fizjokraty fakt podążania za czymś przyjemnym lub unikania czegoś przykrego. Tym samym dochodzi tu do relatywizacji tego pojęcia, które w myśl sensualistycznych założeń zostaje sprowadzone do pewnego odczucia, wyrażającego się zawsze ukierunkowaniem w stronę spełnienia jakiegoś interesu, korzyści, przyjemności. Czy w ten sposób można wyjaśnić dokonywanie wszystkich wyborów? Jeśli każdy z nich byłby wybraniem pewnego interesu, to czy między samymi ideami przyjemnymi nie powstałaby jakaś hierarchia? W tym kontekście Quesnay wprowadza pojęcie woli decydującej (*volonté décisive*), które oznacza aktualnie dominujące czucie, „wybrane” spośród wielu, uznane za najbardziej korzystne z dostępnych nie tylko aktualnie, ale również czasowo. Zarówno człowiek, jak i zwierzę są w stanie bowiem podjąć wybór jakiegoś przyjemnego dobra, na które się kierują odczuwając w danym momencie wrażenia przykre. Jakie są konsekwencje takiej koncepcji? Własny byt subiektywny, którego istnienie jawi się jako niewątpliwe, bez światła wiary pozostaje niepoznawalne nie dostarczając sobie podstaw do odróżnienia się od zwierzęcia. Niejednokrotnie – jak zauważa encyklopedysta – ludzie okazują się „bardziej szaleni, okrutni, obłąkani od zwierząt”⁷⁰. Z kolei o jego wyższości decydowałby ostatecznie i jedynie element nadprzyrodzony wyrażający się „płynącym z wiary światłem, które oświeca każdego człowieka przychodzącego na świat”⁷¹. Owe światło zostaje przez Quesnaya zinterpretowane jako najwyższa mądrość, inteligencja z którą czujący podmiot jest zjednoczony spełniając w ten sposób swą transcendencję moralną względem zwierząt. Warto zauważyć, że poznawcze światło, o którym tu mowa, ma charakter czysto praktyczny i dotyczy wyboru pomiędzy dobrem i złem. Ta zdolność z kolei podnosi kwestię wolności na wyższy poziom względem problematyki sądów naturalnych. Niemniej jednak wolność wyższego rzędu, potwierdzająca ostatecznie specyficzną ludzką racjonalność, manifestuje się wciąż na poziomie naturalnym odczuwania, bowiem wpływ Boga na człowieka odbywa się wciąż całkowicie w horyzoncie czucia. Zgodnie z tezą, wedle której działanie Boga ożywia wszystkie formy życia, „na owym działaniu na duszę polega istotna postać zwierzęcia rozumnego: organizacja ciała jest przyczyną warunkową lub instrumentalną wrażeń, a wrażenia są motywami lub przyczynami determinującymi rozum i wolę decyzyjną”⁷². Powraca zatem, a właściwie zostaje domknięty motyw istotnego uzupełnienia poznania naturalnego nadprzyrodzonym, ludzkiej skończoności wpływem nieskończoności, czy niedoskonałego poznania teoretycznego praktycznym doświadczeniem

⁷⁰ EV, art. 55, s. 422.

⁷¹ EV, art. 56, s. 423 ; podkreślenie autora, cytat z *Prologu Ewangelii św. Jana* 1, 9.

⁷² *Ibidem*.

wolności. Quesnay dostrzega specyfikę poznania moralnego, które nie tyle polegałoby na wyeliminowaniu kierowania się w działaniu korzyścią płynącą z naturalnego dobra, co raczej jest pewną praktyczną dyspozycją czy umiejętnością kierowania się na korzyść płynącą z dobra moralnego; jest to zatem „w mniejszym stopniu władza aktywna, co światło oświetlające drogę, którą powinniśmy podążać”⁷³. Na planie filozofii Kartezjańskiej może to oznaczać nawiązanie do *Medytacji IV*, gdzie o wolności wyboru decyduje skłonienie się ku dobru i prawdzie zgodne ze światłem naturalnym rozumu lub z nakierowaniem przez Boga „najgłębszej treści mojej myśli”, bowiem „ani łaska boska, ani poznanie przyrodzone nigdy nie umniejsza wolności, lecz przeciwnie, raczej pomnaża i wzmacnia”⁷⁴. Jak widać zatem z powyższych cytatów, obydwaj myśliciele dla opisanego doświadczenia wolności nawiązują do dwustopniowej metafory światła wychodząc od poznania naturalnego (dla Quesnaya oznacza to wolność „słabą” wspólną ze zwierzętami), a której zwieńczeniem jest światło nadprzyrodzonej łaski zapewniającej rozumną wolność wyższego rzędu, jej potwierdzeniem jest dokonanie wyboru w oderwaniu od aktualnej korzyści lub interesu.

* * *

Wyrażona w artykule *Encyklopedii* dojrzała postać myśli François Quesnaya stanowi interesujący przykład połączenia obowiązujących w owym czasie tendencji sensualistycznych, krytycznych wobec postkartezjańskiej tradycji teorii poznania opartej na ideach wrodzonych czy filozofii *cogito* wyprowadzonego drogą metodycznego wątpienia. Jak pokazała jednak nasza lektura, myśl fizjokraty pozostaje na gruncie pewnej filozofii podmiotowości ściśle realizującej drogę metodyczno-intuitywnego rozwijania treści filozofii pierwszej, pozostając w granicach dającej się samorzutnie oczywistości. Powróćmy do zadanego na wstępie pytania o metafizykę. Wydaje się, że autor hasła, uznając oczywistość za termin metafizyczny, jednocześnie pozytywnie dostarcza pewnej metafizycznej koncepcji. Wedle niej punktem wyjścia dla filozofii byłby źródłowy i ontologicznie rozumiany moment oczywistości poznania zmysłowego, daje to następnie pole dla utrzymanych w duchu lockowskim genetycznych analiz teoriopoznawczych dotyczących funkcjonowania uwagi, pamięci, wreszcie podejmuje on problematykę sądu, woli, ostatecznie wolności. Tu następuje szczególny moment tej filozofii, bowiem ograniczony do zmysłowości, uwikłany w niedoskonałe teoretyczne poznanie abstrakcyjne skończony podmiot natrafia na nieredukowalny problem zdefiniowania człowieka i wykazania jego wyższości nad zwierzęciem. Wyjściem z tej aporii okazuje się być pewność wyższego rzędu, płynąca z wiary swoista

⁷³ *Ibidem*.

⁷⁴ AT VII, 57–58; wyd. pol., s. 77.

nad-oczywistość, która w sposób czysto praktyczny i pozateoretyczny dowodzi ludzkiej wolności wypełniając braki poznania teoretycznego. Taka racjonalizacja elementu wiary i uprzywilejowanie filozofii praktycznej można uznać za załączek przyszłej metafizyki moralności Kanta.

Wojciech Starzyński

Cartesian Elements in Quesnay's Entry „Evidence” in the *Encyclopédie*

Summary

The philosophical work of the one of the pioneers of modern economy, François Quesnay (1694–1774), is poorly known and rarely commented. Initially, he raises the philosophical questions on the margin of his medical theory, then, in the fifties he joins the circle of the encyclopedists, and beside of his economical contributions, he writes for *Encyclopedy* some philosophical texts, one of them seems to be more developed, the article on evidence. In my analysis, I propose to compare it with the thought of the founder of the modern philosophy of evidence recognized as criterion of truth, namely Descartes. In spite of the severe critique of the doctrine of innate ideas or the *cogito* as result of methodical doubt, the physiocrate founds his philosophical project on a sensual subjectivity which experiences the initial evidence. Quesnay pursues his philosophical way marked by evidence, with the epistemological analyses on attention, memory, judgment, and will. Finally, he evokes the capital question of the liberty. The human as a sensual subject is not able to confirm his superiority over animal, so his liberty seems to be equal to animal. Quesnay finds solution in supernatural certitude inaccessible to the theoretical knowledge, but experienced in practice which can justify the only human liberty.